



Revista de Humanidades

ISSN: 0717-0491

revistahumanidades@unab.cl

Universidad Nacional Andrés Bello

Chile

Zamora Calvo, José María

PROCLO Y EL MITO DEL POLÍTICO

Revista de Humanidades, núm. 36, julio-diciembre, 2017, pp. 97-125

Universidad Nacional Andrés Bello

Santiago de Chile, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=321252009005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

PROCLO Y EL MITO DEL *POLÍTICO*¹

PROCLUS AND THE *STATESMAN* MYTH

JOSÉ MARÍA ZAMORA CALVO

Universidad Autónoma de Madrid
Departamento de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Campus de Cantoblanco
28049 Madrid
España
jm.zamora@uam.es

RESUMEN

En el mito del *Político* (268d8-274d) Platón nos presenta dos humanidades primitivas: la de la Edad de Oro, en la que reina Crono, y la que vive al comienzo del reinado de Zeus. En el siglo V d.C., Proclo interpreta este mito de una manera

¹ Este trabajo se enmarca dentro del Proyecto I+D: “Raíces filosóficas de la Europa futura: hacia la Europa de las ciudades” (Ref. FFI2013-43070-R) y de las actividades del Grupo de Investigación de la UAM: “Influencias de las éticas griegas en la filosofía contemporánea” (Ref. F-055).

Se ha utilizado el siguiente sistema de transliteración del griego antiguo: eta = *ē*; omega = *ō*; dseta = *z*; zeta = *th*; xi = *x*; ypsilon = *y* en función vocálica y *u* en diptongo; fi = *ph*; ji = *ch*; psi = *ps*. La iota subscrita aparece adscrita (por ejemplo *ēi*), y cuando se trata de alfa, esta alfa es larga *āi*. El espíritu áspero viene señalado con *h*, y el espíritu suave no es señalado. Esta regla se aplica no solo a las vocales, sino también a la rho con espíritu áspero, que se señalará como *rh*. Se ha indicado en todos los casos el acento.

no literal, estableciendo una comparación entre la demiurgia del *Timeo* y la de Crono. El relato disocia, situándolos en tiempos diferentes, dos estados que, de hecho, coexistían en nuestro universo, donde el reino de Crono, considerado como el dialéctico supremo que representa la culminación del orden intelectual de los dioses, corresponde al mundo inteligible, y el reino de Zeus, representante de la razón operativa en el mundo físico, al ámbito de lo sensible.

Palabras claves: Mito, Neoplatonismo, Platón, Político, Proclo.

ABSTRACT

In the *Statesman's* myth (268d8-274d), Plato features two primitive human races: that of the Golden Age, under Cronus reigns, and that which lives at the beginning of the reign of Zeus. In the fifth century AD, Proclus interprets this myth in a non-literal way, establishing a comparison between *Timaeus'* demiourgia and that of Cronus. His narrative dissociates two states —placing them at different times—, which, in fact, co-existed in our universe, where Cronus' realm, considered the supreme dialectic representing the culmination of the intellectual order of the gods, corresponds to the intelligible world; while Zeus' realm, representative of the operative reason in the physical world, corresponds to the sensible domain.

Key words: Myth, Neoplatonism, Plato, Statesman, Proclus.

Recibido: 31/01/2017

Aceptado: 20/04/2017

Proclo considera que el mito del *Político* se limitaría a disociar, situándolos en tiempos diferentes, dos estados que, de hecho, coexistían en nuestro universo: (1) el reino de Crono, que corresponde al reino de lo inteligible, y (2) el reino de Zeus, que corresponde al reino de lo sensible. En efecto, parece que Proclo transpone los ciclos de Empédocles (*DK*

31 B 187), donde el Amor y la Discordia gobiernan, alternativamente, sobre un ámbito, a una división entre dos ámbitos —uno sensible y otro inteligible (*in Ti.* II.69.24-27).² En su interpretación de este mito, Brisson (“Interprétation du mythe du *Politique*” 363), por una parte, conecta con la exégesis de Proclo, pero, por otra, propone ubicar esta alternancia en la historia y, más concretamente, en un contexto temporal que transcurre en un proceso de tres etapas: (1) bajo el reino de Crono; (2) en un mundo autónomo; y (3) bajo el reino de Zeus.

La lectura tradicional supone dos tipos de movimiento por ciclo y dos zoogonías. Sin embargo, Rowe (“Zwei oder drei Phasen?” 166-167) describe el mito siguiendo tres tipos de movimiento (de E a O en la fase de Crono; de O a E en el período de transición; de E a O en la fase de Zeus) y tres tipos de reproducción / desarrollo de la vida humana: dos asexuales —en la época de Crono, el resultado de la “siembra” de las almas “como las semillas / gametos” en la tierra, con un crecimiento en la dirección normal (de bebé a la edad adulta), y en el período de transición con un movimiento inverso, donde la evolución de la vida humana también se desarrolla en la dirección inversa (de cadáveres a vivir de nuevo en la tierra); y un modo de reproducción sexual, la fase de Zeus, que corresponde a nuestra época.³

	Período de tiempo	Movimiento	Antropogénesis
Modelo de dos fases:	1. Crono	de Occidente a Oriente	de la Tierra (de cadáveres)
	2. Zeus	de Oriente a Occidente	<i>ex allélōn</i>
Modelo de tres fases:	1. Crono	de Oriente a Occidente	de la Tierra
	2. Inversión	de Occidente a Oriente	de la Tierra (de cadáveres)
	3. Zeus	de Oriente a Occidente	<i>ex allélōn</i>

² Ver Baltzly (*Proclus on the World's Body* 126). Ver Proclo *in Alc.* 113.18; *in Prm.* 723.22; ver Casas Martínez-Almeida (94-95).

³ Partidarios de tres fases, aunque en base a argumentos diferentes, son Brisson (“Interprétation du mythe du *Politique*” y Rowe (“Zwei oder drei Phasen?”). Ver Horn (2002 y 2012).

En el mito del *Político* (268d8-274d)⁴ Platón nos presenta dos humanidades primitivas: la de la de Edad de Oro en que reina Crono y la que vive al comienzo del reinado de Zeus. La primera está directamente gobernada por los dioses y en ella reina, como en Hesíodo, una paz idílica, la felicidad y la abundancia entre los hombres que viven una vida de naturaleza pura (271c8). Por el contrario, la segunda especie de vida es la que se produce con el movimiento autónomo del mundo (272d6). Los dioses han dejado de apacentar a los hombres, y estos se encuentran de pronto ante unas circunstancias nuevas: la necesidad y la penuria, provocadas por una naturaleza que les es hostil, y a la que tienen que cultivar y domeñar. Los dioses se compadecen e imparten sus primeras lecciones: el fuego, las artes, las semillas... Para Proclo el “reino de Crono” es pura y simplemente el reino inteligible, mientras que el “ciclo de Zeus” es el mundo físico.

Pero, como Baltes (II.49-50) señala, el mito del *Político* tenía que ser una “piedra en el zapato” para todos los intérpretes platónicos que trataron de desarrollar una doctrina unificada del pensamiento platónico, ya que, aunque comparte muchos detalles y términos con el *Timeo*, se aparta de ellos de manera significativa.⁵ Vayamos, sin embargo, paso a paso, para tratar de descubrir las piedras o espinas con las que nos topamos a lo largo del camino hermético emprendido por Proclo, según quien los escritos de Platón forman una unidad coherente. Así, para explicar y esclarecer la fabricación del mundo en el *Timeo*, el diádoco cita pasajes de otros diálogos como el *Filebo* (23-31)⁶ y el *Político* (268-273).⁷ Proclo es consciente de que el contexto representa un factor determinante a fin de aclarar la terminología utilizada.

⁴ Ver Platón *Lg.* 713c2ss.

⁵ Baltes (II.83) considera que entre la *theoría* y la *léxis* no hay más que una yuxtaposición.

⁶ Ver Proclo *in Ti.* I.259.27, 262.30, 315.15, 384.24, 403.18, 423.22.

⁷ Ver Proclo *in Ti.* I.253,19, 260,14, 312,18, 315,23. Ver Runia y Share (8).

En el siglo IV Jámblico define lo que constituirá, en los siglos posteriores, el programa de ordenación docente de las escuelas neoplatónicas. No nos detendremos en este punto bien conocido,⁸ tan solo nos limitaremos a recordar las líneas maestras de este programa, basadas en el principio de que el estudio de la filosofía platónica expuesta en los diálogos de Platón se divide en dos ciclos. El primer ciclo incluye diez diálogos, comenzando por el *Alcibiades* I, que es una introducción a toda la filosofía, y después ocho diálogos, siguiendo un orden de lectura que corresponde a una progresión en el orden de las virtudes y de los conocimientos, donde el *Político* ocupa el séptimo puesto, consagrado al cultivo de las virtudes teoréticas y al conocimiento de los seres en las realidades físicas, justo después del *Sofista* (6º), y antes de la lectura del *Banquete* (9º) y del *Filebo* (10º), dedicados estos dos últimos al conocimiento de los seres en las realidades teológicas. El segundo ciclo se ocupa de los dos diálogos en los que “se abarca toda la filosofía de Platon: el *Timeo* y el *Parménides*” (Proclo *in Ti.* I.14-17).

I. LAS DOS REVOLUCIONES

Para Proclo el mito platónico ha de ser interpretado alegóricamente, es decir, no de una manera literal, sino aludiendo a otras verdades por medio del relato expuesto. Cuando en su *Comentario al Timeo* (I.102.3-103.7) se ocupa del mito de la Atlántida, concretamente sobre la advertencia del sacerdote de Saís al abuelo de Critias: “Solón, Solón, vosotros los griegos sois siempre niños; no hay un griego viejo”⁹ (*Ti.* 22b4-5), Proclo parte de unas palabras (22b3-4) que no figuran en el *lemma*: “El sacerdote es anciano (*Palaiòs mèn ho hiereús*)” (*in Ti.* I.102.3), como si se hubiera olvidado de ellas anteriormente (*in Ti.* I.10.18-19) y, a continuación, las

⁸ Ver Larsen (caps. 5 y 6); Dunn; Hadot; O'Meara (97-99).

⁹ Trad. de Zamora Calvo (183) . Ver Zeyl (1230). Ver Proclo *in Ti.* I.102.1-2.

recuerda, y decide añadir los comentarios sobre la identidad del sacerdote anciano sin nombre. Las leyes de Saís fueron hechas tomando como modelo la constitución de la antigua ciudad de Atenas. En la organización del universo el elemento más antiguo ha de ser prioritario respecto del más joven. Para explicar que la antigüedad y la juventud son considerados símbolos universales, Proclo se refiere al mito del *Político* (270c-272d), estableciendo una comparación entre la demiurgia del *Timeo* y la de Crono:¹⁰

En efecto, en la demiurgia de Zeus esta es la ordenación entre sí que tienen unas cosas con otras: así como los que viven en el ciclo de Crono pasan, como dice el Extranjero de Elea (*Plt.* 270d-e), de lo más viejo a lo más joven, los que viven en el ciclo de Zeus van en sentido opuesto (*anápalin*). Aquí también Timeo dirá (*Ti.* 34b-c) sobre el alma que el demiurgo introdujo el alma para ser más antigua que el cuerpo, y por esta razón le otorgó mayor carácter primigenio (*archegikotéran*). (Proclo *in Ti.* I.103.22-29)¹¹

Existe una correspondencia con las causas que son “de protección de la integridad constante de los principios creativos” (*in Ti.* I.103.15-16). Asimismo, en otro lugar de su comentario, donde se refiere a un pasaje del *Timeo*, en el que el demiurgo es denominado “el mejor de los seres inteligibles y que siempre existen” (37a1),¹² Proclo acude también a una interpretación no literal del mito del *Político* (272e4): “Si el demiurgo forma parte de los seres que existen siempre, no fabrica en un momento y suelta el timón en otro” (*in Ti.* I.288.14-15).

La actividad del demiurgo no puede interpretarse temporalmente y el cosmos debe ser eterno. En su *Comentario al Timeo* (I.289.6-290.3) Proclo se enfrenta al argumento del medioplatónico Severo¹³ (Fr. 6 T

¹⁰ Ver Proclo *in Ti.* III.168.17.

¹¹ Ver Festugière (I.146); Tarrant (198).

¹² Ver Proclo *in Ti.* I.230.1.

¹³ Poco se conoce sobre este platónico. Dillon (*The Middle Platonists* 262-264) lo sitúa en el siglo II d.C..

Gioè), quien dice que el mundo es sempiterno, pero el actual, que se mueve, ha tenido un comienzo. Basándose en el mito del *Político* (270d7-8), afirma que hay dos clases de revoluciones: una según la cual tiene lugar la rotación actual del universo y su contraria. Por lo tanto, el cosmos, que ha comenzado a partir de un punto de partida en particular y gira con su actual revolución, es generado, pero en términos absolutos no es generado. En contra de esta interpretación de Severo, que vuelve al mito del *Político*, Proclo le replica: “transfieres indebidamente a la ciencia natural los enigmas míticos (*tà mythikà ainígmata*)” (*in Ti.* I.289.14-15).

Ahora bien, paralelamente a una interpretación no literal del *Timeo* descubrimos en Proclo una interpretación no literal del mito del *Político*, según la cual el “reino de Crono” relata el mundo inteligible, mientras que el “reino de Zeus” representa una razón operativa en el mundo físico, y la “revolución inversa” de 272e ss. describe la resistencia irreductible del elemento material en el universo (*in Ti.* I.289.6-22),¹⁴ semejante al movimiento desordenado del material-espacial, la *chóra*, en el *Timeo*¹⁵ (Dillon “The Neoplatonic Exegesis” 365).

En su exposición de la ordenación del cuerpo del mundo por parte del demiurgo Proclo extiende su actividad providencial hasta incluir en ella la producción de la materia en desorden y la de la propia materia (Lernoud 322-326). En este punto se enfrenta a los argumentos medio-platónicos que consideran el demiurgo un principio más junto a las Ideas (modelos) y la materia. Proclo diferencia y unifica las causalidades respectivas del demiurgo, del modelo (y del Uno). En el extremo superior de la escala jerárquica se halla el demiurgo como la causa divina del universo y, en el extremo inferior, el sustrato que se mueve sin orden ni concierto, en el que el demiurgo impone orden. Entre ambos extremos, en orden descendente, se halla el intelecto del mundo, las formas inmanentes (que

¹⁴ Ver Runia y Share (142).

¹⁵ Proclo emplea el término técnico (*chóra*) “material espacial”, que Platón introduce en el *Timeo* (52d3), en *in Ti.* I.284.21 y en el mencionado *in Ti.* I.289.6-22.

Proclo identifica con las imágenes del ser), y los objetos informados por la naturaleza.

En la “reconstitución” (*apokatástasis*) todos los planetas vuelven al punto de partida. Se trata de un concepto fundamental para explicar la teoría del “gran año” (*in Ti.* II.95.25-96.1).¹⁶ Así, el platónico-medio Severo interpreta literalmente el mito del *Político*, lo que le lleva a adoptar la teoría estoica de la “reconstitución” o “retorno” (*apokatástasis*) periódico del ciclo cósmico¹⁷ como una manera de resolver el problema de si el mundo fue “generado” (*genetós*) o “ingénito” (*agénētos*). En cambio, según señala el propio Proclo, su maestro Siriano (*in Ti.* II.96.5-7),¹⁸ bien en un comentario dedicado al *Timeo* o en otro específico consagrado al *Político*, se manifestó en contra de la interpretación literal del mito.

Para explicar la diferencia entre el destino y la providencia Proclo acude al mito del *Político*. En el *Comentario al Timeo*, por ejemplo, en una discusión sobre la verdadera naturaleza del destino, a partir de la exégesis de *Timeo* 41e —“les mostró la naturaleza del universo (*tēn tou pantòs phýsin*) y les proclamó las leyes del destino (*nómous te tous heimarménous*)”—, Proclo regresa una vez más al *Político* (272e):

Solo Platón vio su verdadera esencia, al denominarla naturaleza, pero dependiendo del demiurgo. En efecto, ¿cómo puede el demiurgo mostrar la naturaleza [del Todo a las almas] a no ser que posea en sí mismo el principio? Y ¿cómo puede ‘decir las leyes del destino’ tras haber ‘mostrado la naturaleza del universo’, o más bien la coherencia total de estas leyes

¹⁶ Ver Baltzly (*Proclus on the World's Body* 158).

¹⁷ Ver Eusebio *PE* 15.19.1-3 (*SVF* II.599); Boeri y Salles 19.8 (440 y 452); Nemesio de Emesa *Nat.Hom.* 111.14-112.3 (*SVF* II.625); Boeri y Salles 19.6 (440 y 451-452); ver Ramelli (95-99).

¹⁸ No está claro si en este caso Proclo se refiere a un comentario que Siriano dedicó al *Timeo*, como sugiere Diehl (III, *index*, s.v. “Syrianus”), o a otro consagrado propiamente al *Político*. Según Dillon, probablemente aquí los argumentos están tomados de Siriano (“The Neoplatonic Exegesis” 368-369, y n. 15).

tras haber establecido la naturaleza? Más claro aún en el *Político* (272e5-8) hace depender la segunda vida del universo del destino, a continuación de la separación del mundo del demon único que lo gobierna y de muchos démones que siguen a uno solo, y por este recurso aparta del universo toda providencia procedente de los démones y le deja solo a ella la administración del destino (aunque el mundo cuenta siempre con el efecto combinado de la providencia (*prónoian*) y del destino (*heimarménen*), pero solo el relato mítico separa (*toû dè mýthou chorísantos*) la primera del segundo). ‘En cuanto al mundo’, dice, en efecto, ‘el destino y su propio impulso innato revirtió la revolución’, al igual que los Oráculos dicen que la naturaleza gobierna:

‘los mundos y las obras, / para que el cielo arrastrándolo todo
recorra una carrera inacabable ...’ [F 70 Des Places; 36 Kroll]¹⁹

y para que puedan llevarse a cabo las demás revoluciones, las del sol, de la luna, de las estaciones, de la noche y del día. (Proclo *in Ti.* III.273.19-274.7)²⁰

Según Proclo, en el relato mítico, Platón distingue dos principios rectores que operan en el mundo, la providencia divina y el destino, el último de los cuales tiene el control inmediato del mundo natural, pero no el control supremo sobre la vida humana. Se trata de ciclos alternos, el ciclo de Crono y el ciclo de Zeus, el de la providencia y el del destino, y del abandono periódico del universo físico por los dioses (Dillon “The Neoplatonic Exegesis” 369-370). Precisamente este pasaje describe el período en que al demiurgo pierde el control de las riendas y, como consecuencia, la “segunda vida del universo” gira fuera de su dominio. La separación del universo a partir del gobierno providencial queda sujeta exclusivamente al destino. Proclo afirma que hay un segundo período del mundo que está presidido por el destino, a diferencia del primer período, intelectual, que está conectado con la providencia invisible de los dioses. El alma mortal,

¹⁹ “*Mundi sunt sidera, opera quaecumque a mentibus creatur*”. Lewy (96, y n. 126).

²⁰ Ver Festugière (V.150); Dillon (“The Neoplatonic Exegesis” 369).

al igual que el demiurgo, debe esforzarse siempre por recuperar el control, aspirando, por tanto, a regresar a ese período, volviéndose a la contemplación intelectual. Sin embargo, esto no es suficiente para asegurar la unificación, pero constituye una de las disposiciones necesarias para lograr la asimilación (Kutash 272). El alma humana ha de tomar medidas drásticas para escapar de la forma mortal de vida.

Las almas poseen sus propios períodos de transmigración (Jámblico *Myst.* 1.10; Proclo *El Th.* 199).²¹ Proclo parece tener en cuenta el papel causal en el retorno de las cosas a sus puntos de partida. Así, una ciudad o un árbol pasan de no haber existido a existir durante un tiempo para luego no existir otra vez. En esto consiste la *apokatástasis* aplicada a estos individuos. El tiempo, por tanto, no solo se limita a actuar como una causa en los ciclos de los cuerpos celestes, sino también en las cosas perecederas individuales (Duvick 35-36).

Sin entrar en los problemas textuales, ya que el comentario de Proclo no nos ayuda demasiado a fijar las palabras exactas de Platón, cuando describe las danzas de los astros (*Ti.* 40c3-d4), *anakyklêseis* puede referirse a los “giros” o “vueltas” (*in Ti.* II.96.3), como en el mito del *Político* (269e3) cuando Platón emplea *anakyklêsis*, pero con más frecuencia significa “retrogradaciones” o “rotaciones” de las órbitas de los astros sobre sí mismas (*in Ti.* III.145.2-3). Proclo explica que las “ocultaciones” (*epiprosthêseis*) de los astros son los términos intermediarios que se interponen entre las almas divinas y nosotros, ya que las almas no se unen unas con otras de manera inmediata, sino por medio de intermediarios que son más o menos numerosos según el alma (*in Ti.* III.150.12-15).

En el *Comentario al Timeo* (III.150.16-20)²² Proclo retoma de nuevo el pasaje del *Político* (270a) al que los neoplatónicos dedicaron mayor interés: la historia de la reversión cósmica. En este preciso contexto hermenéutico conecta las apariciones y desapariciones de los planetas con

²¹ Ver Jámblico *Myst.* 1.10; Proclo *El Th.* 199.

²² Ver Baltzly (*Proclus on Time and the Stars* 255).

las fases con las que cuentan los astros que atraviesan el cielo. El diádoco vincula esta noción de “conversión” o “viraje” del *Timeo* (39d8),²³ citada en su comentario a este diálogo (III.147.13-14): “experimentan virajes al avanzar a través del cielo (*di' ouranoû poreuómena tropàs échein*)” con el “giro” o “reversión” descrito en el *Político* (270b10-c2): “Es preciso pensar que este cambio (*metabolén*), de todas las reversiones (*tropôn pasôn*) que se dan en el cielo, es la reversión más importante y acabada (*megístēn kai teleotátēn tropén*)” (Trad. de Santa Cruz 530).²⁴ De hecho, en astronomía, el término griego *tropé* designa concretamente los solsticios, es decir, los momentos del año en que el Sol cesa de ascender o de descender de una y otra parte del Ecuador (Zamora Calvo y Brisson 391, n. 206). Todos los planetas presentan movimientos análogos. Cuando se produce esta reversión tienen lugar las mayores transformaciones (*Plt.* 270c4-5): “Y debe suponerse que, en ese momento, tienen lugar enormes cambios (*megístas ... metabolàs*) también para nosotros, que habitamos en su interior” (Trad. de Santa Cruz 530).²⁵

“La función del demiurgo es aportar un elemento de orden al devenir, porque un mundo ordenado será más ‘semejante a él’, es decir, mejor, que uno desordenado” (Cornford 37). El demiurgo, en tanto que Intelecto, es causa del orden (*in Ti.* I.386.24-25). En efecto, el universo es ordenado porque es movido por un Intelecto y un Alma provista de razón (*in Ti.* I.383.10-14). En su explicación del *Timeo* (30a2-6),²⁶ Proclo

²³ “. . . los astros que atraviesan el cielo y cuentan con fases (*ástron ósa di' ouranoû poreuómena éschen tropàs*)”. Trad. de Zamora Calvo (223).

²⁴ “This change of motion we must regard as the most important and the most complete of all ‘tuning back’ occurring in the celestial orbits” (Rowe “Plato, *Statesman*” 312). Ver Skemp (147).

²⁵ Ver Proclo *in Ti.* I.106.14, 29; 107.21; 114.27; 116.2. Ver Festugière (IV.191-192); Baltzly (*Proclus on Time and the Stars* 255, n. 621).

²⁶ “Como el dios había querido que todas las cosas fueran buenas y no hubiera en lo posible nada malo, tomó entonces todo cuanto era visible, que no estaba en reposo, sino que se movía sin orden ni concierto, y lo condujo del desorden al orden, por considerar a este absolutamente mejor que aquel” Trad. Zamora Calvo (201).

aborda el tema de la providencia demiúrgica, es decir, sostiene la tesis de un nacimiento del cosmos según la providencia (*génesis katà tèn pronoian*), oponiéndose a la tesis de Plutarco y Ático que defienden un nacimiento temporal (*génesis katà tòn chrónon*). Para el diádoco el movimiento primordial es natural, en vez de la obra de un alma mala; para Plutarco y Ático, en cambio, cuando hay movimiento, hay alma, que se vuelve falsa si puede probarse la existencia de otras fuentes de movimiento (*in Ti. I 381.26-382.12; I.389.5-16*).²⁷

“El mito del *Político* (esp. 272e) proporciona a Proclo el argumento de autoridad para su concepción del movimiento primordial” (Martijn 71). En un primer momento, no en un sentido temporal, solo algo de naturaleza está presente en el universo, pero no es capaz de imponer orden, sino solo un movimiento sin asistencia. Para que se imponga el orden se precisa la intervención del demiurgo, tal como se desprende del mito del *Político*, donde el universo, abandonado por el demiurgo, se mueve por sí mismo de manera desordenada, “debido a una especie de destino y un deseo connatural” (*in Ti. I.389.11-12*).²⁸ Pero este argumento plantea una dificultad, ya que introduce una segunda clase de naturaleza, *phýsis* álogos, la esencia primordial irracional del universo, que contrasta con la naturaleza que ha descrito hasta aquí. Las dos clases deben diferenciarse, ya que la naturaleza primordial es la fuente del movimiento irregular y no es receptiva al alma; en cambio, la otra naturaleza, precisamente para que sea receptiva al alma, el demiurgo la inserta en la naturaleza. La naturaleza irracional no posee aún una aptitud o capacidad inherente (*epitēdeiotes*) para ser puesta en orden (*in Ti. I.392.9-10; El. Th. 79*). Para que el mundo posea un alma con vistas a participar del Intelecto (*in Ti. I.401.18-32*), el demiurgo primero ha de dar a lo “que se movía sin orden

²⁷ Ver Proclo *in R. II* 13.2; II 356.6; *Theol. Plat.* V.119.16; *Prov.* 11. Ver Runia y Share (260-261).

²⁸ Runia y Share (261, n. 304) señalan que preferirían traducir por “innato” (“*inborn*”), pero el argumento depende en gran parte del juego de palabras que se establece entre *phýsis* (“naturaleza”) y *sýmphytos* (“connatural”).

ni concierto” una aptitud o conveniencia para recibir el alma racional, es decir, el alma que será apta para recibir el intelecto. Y esta disposición, justifica Festugière (273, n. 1), es la vida (*Ζοή*), ya que el movimiento de la vida es un movimiento regular, o dispuesto para recibir una regularidad.

2. CRONO, EL DIALÉCTICO SUPREMO

“El dialéctico, a su vez, es análogo a la mónada de Crono (*ho δὲ διαλεκτικὸς ἀνάλογόν ἐστι τῇ Kroníai monádi*)” (*in Crat.* 63.10-11). En efecto, el excelso Crono desde arriba concede al demiurgo los principios de las intelecciones y dirige la demiurgia universal (*in Crat.* 63.11-13). En la *Teología platónica* (4.22.2) Proclo sostiene que el pensamiento intelectual (*νόεσις*) es el medio entre las cosas inteligibles e intelectuales. Urano, como el dios principal de la esfera inteligible e intelectual, se encarga de conectar las esferas superiores con las inferiores a través de la inteligencia. Crono, que a la vez está vinculado y separado de su padre, recibe el conocimiento de lo inteligible a través de la inteligencia y opera hacia abajo como principio en Zeus.

Hay dos revoluciones en el universo: por una parte, la elevadora y de Crono, por otra, la previsor y dependiente de Zeus. Las dos revoluciones que Proclo menciona se refieren a la clase de vida que cada alma escoge cuando desciende en la generación. Esta teoría se basa en la descripción del ciclo de generación mortal que expone Platón en la *República* (X.617d-619a). En la coordinación de las épocas de vida psíquicas de Crono y de Zeus, Proclo postula dos ciclos jerárquicos cósmicos vinculados analógicamente según niveles, lo que permite a las almas particulares trascender los efectos de lo inferior, las causas particulares, como los jóvenes dioses, y seguir la marcha elevadora hacia su fuente intelectual, que conduce a la realidad misma, a la verdad de los seres. Dicho de otro modo, Proclo declara que el alma debe mirar más allá de las causas particulares inmediatas de un objeto manifiesto a su imagen intelectual y, en último término, debe dirigir su mirada a Dios y al propio objeto.

Pero el propio Platón dice que los que viven felices en la época de Crono y son ‘criaturas’ (*Plt.* 272b8) del dios actúan según la dialéctica, ‘relacionándose entre sí y con las bestias por medio de la palabra y entregándose a la filosofía’ (pues allí todas ellas estaban dotadas de inteligencia) y ‘preguntando a toda naturaleza si alguna percibió que tenía una potencia para enriquecerse en sabiduría’ (*Plt.* 272b10-c5); pero dice que los que cumplen su ciclo (*anakykloûntas*) en la época de Zeus han necesitado del arte del legislador y de las medidas de ese arte para el ordenamiento de las constituciones (*Plt.* 274c1 ss.). Por ello hay dos revoluciones (*anakykléseis*) en el universo: por una parte, la elevadora y de Crono, por otra, la previsor y dependiente de Zeus. Y en efecto el rey Crono se sirve de todas los vástagos de Zeus según la supremacía trascendente y propone a las almas particulares por medio de ellos, como imágenes, la marcha elevadora. (Proclo *in Cra.* 63.27-41 Pasqualli; trad. de Álvarez *et al.* 97)²⁹

En su comentario a un pasaje del *Cratilo* (390c10-11), donde Sócrates propone la siguiente definición del dialéctico: “—¿Y al que sabe preguntar y responder (*erotân kai apokrinesthai*) lo llamas tú otra cosa que dialéctico?”, Proclo considera a Crono como el dialéctico supremo, que otorga a Zeus, el demiurgo, el “plan” de fabricación del universo (*in Crat.* 27.21-24). “*Krónos*” es el nombre del Intelecto en tanto que es lo más elevado y separado, por lo que la actividad intelectual más excelsa se identifica con la dialéctica. Por medio de un juego de palabras, Proclo conecta la división (*diáiresis*) con el corte (*tomé*) que supone la castración de Urano, y, por otro, conecta la recomposición (*synagoge*) con la deglución (*katáposis*) del alimento.

La primera conexión, la de la división con la castración de Urano por Crono, y de Crono por Zeus, por otra, está relacionada con la fragmentación que interviene en el Alma del mundo: Tras haber constituido la mezcla fundamental que sirve para fabricar el alma del mundo (*Ti.*

²⁹ Ver Duvick (*Proclus on the World's Body* 35-36).

35a-b), el demiurgo, como si fuera un herrero, va a laminar esta masa para transformarla en una placa en la que introducirá cierto número de divisiones. Comienza recortando a lo largo esta masa en dos bandas, que denomina paradójicamente la banda de lo Mismo y la de lo Otro, aunque estas dos bandas están constituidas por una mezcla de Ser, de lo Mismo y de lo Otro. Esta operación va a dar cuenta de la distinción que se observa entre astros fijos y planetas. Después, divide la banda de lo Otro en siete secciones para dar cuenta del movimiento de los siete planetas conocidos en su época. El movimiento aparentemente errático de los planetas explica probablemente el nombre de “Otro” dado a esta banda, para oponerlo a la banda de lo “Mismo” que representa el movimiento aparentemente regular de las estrellas fijas.

Asimismo, establece una segunda conexión entre la recomposición o reunión y la deglución de sus propios vástagos por Crono (*in Crat.* 28.2-4). En este contexto, Proclo alude al mito del *Político*, donde, según su exégesis, el movimiento del universo sigue dos direcciones opuestas, una al ser dirigido por Crono, y otra al serlo por Zeus. Pero, en su cita del *Político* (272c1-4), la exégesis procliana se desvía de la propuesta de Platón. Bajo el reino de Crono, los hombres no necesitaban trabajar para garantizar su subsistencia, por lo que disponían de mucho tiempo libre que les ofrecía el marco ideal para discutir no solo entre sí, sino también con las bestias, sobre un tema peculiar: se ejercitaba entre ellos el mito, no la filosofía. Precisamente la prueba de que Crono es verdaderamente el dialéctico supremo radica en que los hombres discuten entre ellos, e incluso con las bestias, lo que Proclo considera como el rasgo identificador de la verdadera dialéctica. Ahora bien, esta exégesis procliana resulta discutible, ya que contrasta con la definición de la dialéctica en los primeros diálogos, es difícil establecer un vínculo entre la discusión y la dialéctica que emplea procedimientos de división y recomposición. De igual manera, en la exposición del mito del *Político*, el propio Platón afirma que los hombres que vivían bajo el reino de Crono no practicaban la filosofía.

Desde un punto de vista dialéctico, hacemos “como si” estuviéramos ya en la “edad de Crono”, como si la materia social pudiera modelarse sin ofrecer resistencia siguiendo las órdenes de lo inteligible (Delcomminette 218). Por medio de la interpretación etimológica que parte del *Crátilo*, Proclo identifica a Crono con el intelecto puro, separado del resto. Pero la actividad suprema del intelecto corresponde a la dialéctica, la cual, a partir del *Fedro* y particularmente en el *Político* y el *Sofista*, conecta dos momentos: la división y la recomposición de lo inteligible.

Olimpiodoro, siguiendo a Proclo, en su *Comentario al Gorgias*, distingue dos clases de mitos: los poéticos, que son “simplemente hermosos, pero no sobremanera, pues no tienen hermoso su contenido aparente, sino tan solo su contenido profundo”, y los filosóficos que, “al tener hermosos también el contenido aparente, son hermosos sobremanera” (*in Grg.* 47.1 [= 243.1 ss.]). Asimismo, igual que Proclo, Olimpiodoro clasifica el mito de Crono y su prole como representativo de la clase poética, y considera que Crono es “el intelecto puro”, por lo que los poetas “dicen que devora a sus propios hijos y de nuevo los vomita, pues el intelecto se convierte hacia sí mismo y es al mismo tiempo sujeto y objeto de su búsqueda” (*in Grg.* 47.3 [=244.16 ss.]). La etimología que sigue Olimpiodoro es la misma propuesta por Platón en el *Crátilo* (396b), y concuerda, según Damascio, con el hecho de que Orfeo identifique también el intelecto con Crono y que el alimento del intelecto sean los propios pensamientos (Damascio *Pr.* 67 [I.146.12 ss. Ruelle] = *Orph. fr.* 131 Kern).

3. LA CLARIFICACIÓN DE LA VERDAD

En la *Teología platónica* (I.5.23.22-24.3) Proclo declara que la verdad en lo que respecta a los dioses se halla propagada por todos los diálogos de Platón y que los conceptos venerables, claros y sobrenaturales de la filosofía primera han sido diseminados en todos, pero en unos de una manera más oscura y en otros de una manera más clara. En sus comentarios insiste en que tanto Platón como los personajes que intervienen en

sus diálogos hablan con claridad (*enargôis*).³⁰ Según Proclo, Platón aplica este procedimiento cuando traduce en lenguaje mítico los relatos transmitidos por los antiguos poetas: en el *Político* el Extranjero de Elea enseña “claramente” (V.6.25.9 y 21); y el mito del *Gorgias*, de una manera más clara aún, separa el imperio de Zeus del reino de Crono (V.36.132.16-19).

Proclo muestra la conexión entre la evidencia y la noción común (*in Ti.* I.285.25). Sin embargo, mientras que en el lenguaje demostrativo esta conexión constituye el punto de partida de la demostración, en el lenguaje alusivo representa el punto de llegada de un proceso persuasivo que transcurre de un término a otro. Según el diádoco, Platón emplea este procedimiento característico del lenguaje alusivo cuando traduce en lenguaje mítico los relatos transmitidos por los poetas antiguos. El discurso de los poetas revela los principios divinos por medio de alusiones oscuras, imita las cosas sensibles en vez de los seres inteligibles, y, a partir de los seres verdaderos, fabrica imágenes y falsificaciones (*in R.* I.44.14-15; 159.15). Sin embargo, la verdad, aunque oculta, siempre está presente en ellos. Bouffartigue señala que “se descubre sobre la cara interna del velo” (132). Por medio de esta metáfora podemos aclarar el doble estatuto del mito que simultáneamente separa y acerca a la verdad, ya que sirve de límite entre el mundo de las apariencias y el de la realidad verdadera, es decir, como lo explica Brisson (*Introduction à la philosophie du mythe* 148), “remite de este lado a los seres de aquí abajo, y del otro lado a las realidades del mundo de arriba”. Pero los mitos transmitidos por los poetas se conciben como símbolos y como enigmas (Sheppard 145-160), por lo que Platón puede llevar a cabo una interpretación metalingüística que descubre el sentido verdadero.

Proclo afirma que la “traducción” de los mitos que practica Platón busca la intención oculta en ellos (*Theol. Plat.* V.3.18.15-16) y reconduce sus ficciones a la verdad. La elaboración de los mitos, que aspiran a la

³⁰ Ver Proclo *in R.* I.45.7, 62.7, 108.10, 186.15, 191.30, 201.27, 203.27, 233.17, 278.2, 280.11, 15; II.9.14, 90.21, 97.11, 105.14, 128.19; *in Ti.* I.129.18, 229.19, 230.1, 284.20, 287.25; II.50.13, 53.12, 110.9; III.179.20, 214.24, 293.23. Ver Taormina (35-37).

búsqueda de la verdad indecible (V.3.17.12-13), implica el paso de lo oscuro a lo claro, ya que despliega las teorías ocultas en esas ficciones y las redirige a las condiciones del pensamiento filosófico (I.4.21.20-21). Pero esta reconversión se basa en el carácter no-demostrativo del *lógos* mítico, lo que permite una persuasión y una simpatía con lo divino. De ahí que los mitos platónicos despierten el alma dormida a las nociones comunes y permitan clarificar la verdad (I.6.29.9-17).

El diádoco corrobora esta interpretación con la ayuda de ejemplos, como los siguientes: Platón muestra que las “uniones” y las “mutilaciones” de los dioses, “nombradas con palabras encubiertas” en los mitos, son los símbolos de la comunión y de la división (V.3.,18.19-20). En el *Gorgias* (523a3-5) Platón retoma el relato de Homero (*Il.* XV.187 ss.) sobre el imperio de Crono transmitido a sus hijos; separa con nitidez el imperio de Zeus del reino de Crono (V.4236.132.16-19); y denomina este imperio inferior el primero y más reciente. De este modo, Proclo muestra que entre los dioses se halla la causa primera de toda división.

Aunque no dispongamos de ningún comentario explícito sobre el *Político*, en el libro V de la *Teología platónica* (caps. 6-10 y 25) Proclo lleva cabo lo que equivale a una exégesis del mito, en la que podemos apreciar con claridad su propuesta hermenéutica. En este libro V el diádoco se consagra a la exposición de los dioses intelectivos. El conjunto de los dioses intelectivos no lo organiza según una enéada (tres tríadas de tres miembros), sino según una hebdómada (dos tríadas y una mónada). Tras una enumeración de los temas (cap. 1-4), describe los dioses de la primera tríada, la de los dioses-fuentes: Crono (cap. 5-10), Hécate (cap. 11) y Zeus (cap. 12-32). A continuación, se centra en la segunda tríada, la de los dioses-jefes o inmaculados (cap. 33-35) y en la mónada que ocupa el séptimo rango (cap. 36). Por último, ofrece una descripción de los dioses intelectivos en el *Parménides* (cap. 37-40).

Los dioses-fuentes (*pegai*) provienen naturalmente del que ocupa el último rango entre los dioses inteligibles, es decir, el Viviente en sí; y, concretamente, de Crono, uno de los dioses-fuentes, proviene todo lo demás (*Theol. Plat.* VI.3.20.7-8 [=F 40 *Oráculos caldeos*]).

Crono, Hécate y Zeus, que se corresponden respectivamente con la tríada de los dioses inteligibles —Padre o Uno, Potencia o Eternidad e Intelecto o Viviente en sí—, integran la tríada de los dioses-fuentes y dioses-principios. El primero de estos dioses-fuentes es Crono. En su adaptación de un pasaje del mito del *Político* (272b8), donde se denomina criaturas de Crono a los hombres en el ciclo anterior, Proclo cita un fragmento de un verso extraído de los *Oráculos caldeos*, donde se afirma que “lo inteligible es un alimento” (F 17; *Theol.Plat.* V.8.29.20 y V.25.93.1-2).³¹ Para las almas Crono constituye el paso obligado entre lo intelectual y lo inteligible-intelectivo. El nivel elevado de Crono representa el primer grado de la primera tríada intelectual. La tríada celeste ocupa una posición intermedia. De hecho, las almas tocan en su cúspide el grado inferior de los dioses inteligibles-intelectivos, calificado de “bóveda subceleste” (*Theol.Plat.* IV 20-24). Cuando las almas remontan a través de estas dos tríadas consiguen contemplar la primera tríada de los dioses inteligibles-intelectivos, “lugar supraceleste”.

En la *Teología platónica* (V.37.135.11 = F 5.2), Proclo considera a Crono una potencia fecunda, ya que es el que hace existir la tríada “implacable” (*amēliktos*) de los dioses intelectivos, aquellos que no pueden ablandarse por encantos, plegarias o sacrificios. Por ello, Crono es asignado “al movimiento de los astros, porque de él dependen el tiempo, la generación y la corrupción de los seres” (*in Ti.* 187.21-22). Las etimologías sobre el nombre de Crono se configuran en base a dos identificaciones: con el “Tiempo” (*Chrónos*), o por su parentesco con “saciedad” (*kóros*). Esta segunda etimología aparece en Cicerón (*N. D.* II.25.64) “*Saturnus autem est appellatus quod saturetur*” y en Plotino, para quien Crono simboliza la Inteligencia: este Crono, esta Inteligencia, “llena de su propia prole y habiéndola reabsorbido, por así decirlo, al retenerla en su propio seno,

³¹ Esta misma cita de los *Oráculos caldeos* aparece también en Proclo (*in Ti.* I.18; *in Crat.* 168.92.12-13) y en Damascio (*Pr.* II.91.23). Probablemente para llevar a cabo esta observación Proclo se esté refiriendo al *Fedro*, con la intención de mostrar que la terminología que emplea no solo es caldea, sino también platónica.

tampoco la deja diluirse en materia ni criarse en el regazo de Rea” (*En.* V.1 [10] 7, 31-33; Ramos Jurado 148-149). Según una etimología utilizada ya por los estoicos, que Plotino recoge de ellos, Crono (*Krónos*) es el dios que es “saciedad” (*kóros*) e “inteligencia” (*noûs*) (Plotino *En.* V.1 [10] 4.9-10). Si observamos, la correspondencia latina entre *Saturnus* y *satur* coincide con la griega entre *Krónos* y *kóros*, tal y como la establece Plotino. San Agustín, en su *De consensu Euangelistarum*, acude también a esta etimología estoica, transmitida por Cicerón, precisamente cuando explica este pasaje plotiniano. El término latino *Saturnus*, según se desprende de la interpretación agustiniana, sería un término híbrido, semi-latino y semi-griego, que se correspondería perfectamente con la “Inteligencia saturada” de Plotino si se escribiera *Satur-noûs*.³²

En el *Crátilo* (396b6-7) Platón había dado una etimología del nombre de Crono, descomponiéndolo en *kóros* y *noûs*. Proclo retoma esta etimología en su glosa a Hesíodo (*Trabajos y días* 111, p. 50. 7-10 Pertusi), y acuña el término *koronoûs* para denominar a Crono en el *Comentario al Crátilo* 107, p. 59.5) y en el *Comentario al Parménides*, según nos transmite Damascio (*in Prm.*, 134.19-20 y 292.164.9-10). Crono forma parte de la clase de dioses “que no envejece” (*agéraos*) (*Theol. Plat.* V.10.33.22-23), empleando una calificación relacionada con los *Oráculos caldeos* (Lewy 79, n. 48 y 103, n. 154; Des Places F 187).

La razón de ello es que el rey Crono mismo hace existir a los dioses que no ceden al hechizo y a la tríada *implacable* (*ameilíktou*) (y por ello Crono es también *korónous*, como dice Sócrates, ya que es un intelecto que, a la vez, contiene la cima de la clase incontaminada de los dioses y supera a los dioses

³² San Agustín *De consensu Euangelistarum* I.23.35: “Los filósofos platónicos se han esforzado en dar otra interpretación de Saturno: debía de algún modo su nombre de Crono a la ‘saciedad de la inteligencia’, pues ‘saciedad’ se dice en griego *kóros* e ‘inteligencia’ se dice *noûs*; lo que parece confirmar el sustantivo latino mismo, por así decir compuesto de un primer miembro latino y de una terminación griega, de modo que se habla de ‘Saturno’ como si se tratara de la inteligencia saciada”. Ver Pépin (“Plotin et les mythes” 22; *Mythe et allégorie* 204); Paffenroth (155).

vigorosos que gobiernan el universo), y que las almas *que van* hacia él además de la actividad intelectual (*metà tēs noerâs energeías*) progresan sorprendentemente en vigor y potencia inflexible y que no se inclinan hacia la materia. (Proclo *Theol. Plat.* V.10.35.3-11)

Crono representa la culminación del orden intelectual de los dioses, mientras que Zeus, o el demiurgo, está por debajo de él (*Theol. Plat.* V.15.15-24). Zeus, el demiurgo por antonomasia, constituye la “fuente de la naturaleza” que Proclo, siguiendo la denominación de los propios dioses, identifica con “el primer destino” (F 102). En el *Timeo* (41e2-3) Platón dice que las almas, tras estar montadas como en carros,³³ ven a la vez las “leyes del destino” y la “naturaleza del universo”, es decir, el destino encósmico y sus potencias.³⁴ En el *Político* (272e5-6) el Extranjero de Elea denomina destino a la causa motriz del movimiento circular natural del universo: “Sí, el destino es un deseo connatural que hace girar el mundo” (*Theol. Plat.* V.32.119.7-19).

El conjunto de referencias a la naturaleza, identificada con el destino, proceden del libro X de la *República* (mito de Er), del *Político*, del *Timeo* y del libro X de las *Leyes*. La naturaleza, identificada con el destino, es el alma del mundo pero considerada no en sí, sino como causa motriz de todos los movimientos que sirven para tejer el destino.

En el libro V de la *Teología platónica*, dedicado a los dioses intelectivos, Proclo retoma la doble correspondencia entre la división y la castración de Urano, por una parte, y de Zeus por Crono, por otra, y de la recomposición con la deglución de su propia prole por Crono (*Theol. Plat.* V.36.132.20-25). Crono, devorando a sus retoños, proporciona el alimento intelectual a los seres que le siguen en la procesión. En este contexto explicativo, Proclo acude al mito del *Político*, donde Platón menciona una antigua tradición según la cual los hombres que vivían bajo el reino de

³³ Puede compararse con el mito central del *Fedro* (246a-250c).

³⁴ Ver Platón *Phdr.* 248c y *Leg.* X 904c.

Crono veían brotar su alimento de manera espontánea, por lo que eran denominados “alimentos de Crono”.³⁵

Por tanto, verosíblemente, este universo también posee dos clases de vidas, de *períodos* y de *revoluciones*, la de Crono y la de Zeus, como dice el mito del *Político*. Y en uno de los dos períodos, el universo produce *espontáneamente todos* los bienes y posee una vida carente de penas e infatigable, en el otro período, participa en la confusión de la materia y en la naturaleza que cambia continuamente. En efecto, entre las dos clases de vidas que están en el mundo, de las que una es invisible y más intelectual (*aphanoús kai noerotéras*), mientras que la otra es más natural y visible (*physikotéras kai emphanoús*), y en las que una es definida por la providencia (*katà tèn pronoian*), mientras que la otra procede desordenadamente según el destino (*kath' heimarménen*), la última que es inferior, múltiple y que se ejecuta a través de la naturaleza, depende del orden de Zeus, mientras que la primera que es más simple, intelectiva e invisible depende del orden de Crono. Y esto enseña el Extranjero de Elea con claridad cuando denomina a uno de los dos movimientos circulares, el de Zeus, y al otro, el de Crono. Y en verdad Zeus también es causa de la vida invisible del Todo, patrocinador del intelecto y jefe de la perfección intelectiva, pero eleva al reino de Crono a todos los seres, y porque es jefe con su padre hace que subsista todo el intelecto pericósmico (*tòn hólon perikósmion nóûn*).³⁶ Y si hay que decir expresamente la verdad, cada uno de los dos períodos, quiero decir el visible y el invisible, participa de estos dos dioses, pero uno es más el de Crono, mientras que el otro pertenece al reino de Zeus. (*Theol. Plat.* V.6.24.23-25.19)

³⁵ Ver Proclo *Theol. Plat.* V.5.24.10-20 Saffrey y Westerink.

³⁶ Proclo emplea el término “pericósmico” (*perikósmios*) para caracterizar a los dioses del cosmos, tanto hipercósmicos como encósmicos (*Theol. Plat.* II.7.48.13-14). Ahora bien, como señalan en sus notas complementarias Saffrey y Westerink (163-164, n. 2), muy a menudo aparece como sinónimo de “encósmico”, como por ejemplo en Jámblico (*Myst.* II 1.67.12-13); Siriano (*in Metaph.* 26.10 y 116.20-21); Proclo (*Theol. Plat.* I.4.18.7); Pseudo Dionisio Areopagita (*DN I 6 [P.G. III, col. 596C]*).

En la *Teología platónica* (V.6.24.23-25.19 y V.25.92.1-13), comentando un pasaje del *Político* (269e-272e), Proclo traza una nítida distinción entre dos “revoluciones”, la primera inteligible, gobernada por la providencia divina, y la segunda “visible” (*emphanés*), dirigida por el destino (*heimarméne*).³⁷ En su ensayo sobre el mito de Er, en cambio, Proclo se centra en la divinidad y el movimiento: habla de “la naturaleza del todo” (*hē phýsis tou pantós*), que identifica con el destino, y que es inferior al alma porque no es un dios, pero es superior al cuerpo, ya que no se mueve.³⁸

Proclo califica tanto al Uno, como a la Inteligencia y al Alma, de “primordial/primigenia” (*prôton/prôte*), pero a la naturaleza solo de “universal” (*hóle*),³⁹ porque no hay una naturaleza primordial/primigenia. En el *Comentario al Timeo* y el *Comentario al Parménides* el ámbito de la naturaleza no se eleva más alto que la “naturaleza del todo”, es decir, no asciende por encima de la naturaleza universal (*he tou hólou/pantós phýsis*).⁴⁰

4. CONCLUSIONES

Para Proclo la concepción platónica de los dioses aparece expuesta en los diálogos de múltiples maneras: dialéctica, como en el *Parménides* y el *Sofista*; simbólica, como en el *Protágoras*, el *Gorgias* y el *Banquete*; y a partir de imágenes, como en el *Timeo* y el *Político* (*Theol. Plat.* I.4.20.13-19). En la *Teología platónica* (V.32.119.9-19) Proclo conecta la asociación de la naturaleza con el destino (*heimarméne*) con dos pasajes platónicos extraídos del *Timeo* (4132-3) y del *Político* (272e5-6). Al liberarse de la fatalidad por medio de las iniciaciones, el alma huye del control de los

³⁷ Ver Proclo *Theol. Plat.* V.25.93.24-25; 32.119.13-22.

³⁸ Ver Proclo *in R.* II 357.11-27; ver Martijn (28).

³⁹ Ver Proclo *in Prm.* 703.18-19.

⁴⁰ Ver Proclo *E. Th.* 21.30-33; *in Ti.* I.338.23-24; *in Prm.* 1045.32-36.

démones que intervienen en las regiones sublunares y que instigan a rendirse a las pasiones.

Si la edad de Crono está situada bajo los auspicios de la ciencia y de la filosofía, la edad de Zeus, por le contrario, que corresponde a nuestra época, está marcada por el olvido y la ignorancia, es decir, por la ruptura de la participación, por el dominio de las obligaciones materiales sobre las exigencias de lo inteligible. La mayor parte de las referencias al mito del *Político* en la obra de Proclo aparecen en conexión con la exégesis de la fabricación demiúrgica del mundo en el *Timeo*. Aunque también podemos descubrir una conexión con el mito del *Fedro* (247d2), donde el pensamiento divino, en el lugar supraceleste, se alimenta de una intelección y de un saber “intacto” (*akératos*), es decir, como afirma Proclo en la *Teología platónica* (V.5.23.22-23), de un intelectual vuelto hacia el grado superior, lo inteligible, ya que, como declara en la proposición 167 de los *Elementos de Teología*, el intelecto solo puede convertirse hacia lo que le es superior, es decir, lo inteligible.

Crono simboliza el intelecto trascendente (*noûs*) —o, más exactamente, en la arquitectura metafísica de Proclo, la “culminación” (*akrótes*) (*El.Theol.*147) o “el rey de los dioses intelectivos (*ho basileûs tîn noerôn theôn*)” (*Theol.Plat.* V.5.21.2)— cuyos objetos son “más universales e indivisibles”, mientras que Zeus es o bien el intelecto participado —o bien, como para Plotino, un alma pura—, cuyos contenidos son las formas en su multiplicidad y una mayor particularidad. Proclo distingue las dos mónadas externas de la primera tríada intelectual: Crono es para Zeus un “intelecto inteligible”, y Zeus es para Crono un “intelecto intelectual” (*Theol. Plat.* V.5.21.26-22.2). Estos dos, por lo tanto, presiden ciclos alternados, y representan más bien dos niveles permanentes de la realidad.

En su *Teología platónica* (I.6) Proclo califica a los “autores de mitos” de “hombre divinos” o “hijos de dioses”.⁴¹ Para el diádoco, frente al lenguaje científico se halla el lenguaje rico y encantador de la poesía inspirada

⁴¹ Ver Platón *Ti.* 40d8.

y del mito, que nos eleva por encima de nuestras deficiencias (Trouillard 243). Cuando, por ejemplo, se menciona la paternidad divina se encubre la participación del grado inferior en el superior (Buffière 545). El discurso mítico, como el expresado en el *Político* de Platón, supera la mera literalidad, pues “los mitos revelan veladamente la verdad (*hoi mýthoi tèn alétheian epikryptómenoi légousin*)” (in R. I.90.6-7).

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez Hoz, Jesús María, et al. *Proclo: Lecturas del Cratilo de Platón*. Madrid: Akal, 1999.
- Arnim, Hans von. *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 3 vols. Stuttgart: Teubner, 1903-1905.
- Baltes, Matthias. *Die Weltentstehung des Platonischen Timaeus nach den antiken Interpreten*, 2 vols. Leiden: Brill, 1976-1978.
- Baltzly, Dirk. *Proclus. Commentary on Plato's Timaeus*. Vol. III, Book 3, Part I: *Proclus on the World's Body*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Baltzly, Dirk. *Proclus. Commentary on Plato's Timaeus*. Vol. V, Book 4: *Proclus on Time and the Stars*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Boeri, Marcelo D. y Salles, Ricardo. *Los filósofos estoicos. Ontología, Lógica, Física y Ética. Traducción, comentario filosófico y edición anotada de los principales textos griegos y latinos*. Sankt Augustin: Academia, 2014.
- Bouffartigue, Jean. “Représentations et évaluations du texte poétique dans le *Commentaire sur la République* de Proclus”. *Le texte et ses représentations. Études de littérature ancienne*. Paris: Rue d'Ulm/ENS, 1987. 129-143.
- Brisson, Luc. “Interprétation du mythe du *Politique*”. *Reading the Statesman: Proceedings of the III Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1995, 349-363.
- Brisson, Luc. *Introduction à la philosophie du mythe. 1. Sauver les mythes*. Paris: Vrin, 1996, ²2005.
- Buffière, Félix. *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*. Paris: Les Belles Lettres, 1956, ²1973.

- Burnet, John. *Platonis Opera*, 5 vols. Oxford: Clarendon Press, 1900-1907.
- Casas Martínez-Almeida, Ricardo. *Mito y paradigma en el Político de Platón*. Tesis Doctoral. Madrid: UAM.
- Cornford, Francis Macdonald. *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato Translated with a Running Commentary*. London: Routledge & Kegan Paul, 1937.
- Delcominette, Sylvain. *L'inventivité dialectique dans le Politique de Platon*. Bruxelles: Ousia, 2000.
- Des Places, Edouard. *Jamblique. Les mystères d'Égypte*. Paris, Les Belles Lettres, 1966.
- Des Places, Edouard. *Oracles chaldaïques. Avec un choix de commentaires anciens: Psellus, Proclus, Michel Italicus*. Paris: Les Belles Lettres, 1971.
- Diehl, Ernst. *Procli Diadochi In Platonis Timaeum commentaria*, 3 vols. Leipzig: Teubner, 1903-1906.
- Dillon, John M. "The Neoplatonic Exegesis of the Statesman Myth". *Reading the Statesman: Proceedings of the III Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1995. 364-374.
- Dillon, John M. *The Middle Platonists: a Study of Platonism 80 BC to AD 220*, revised edition with a new afterword. London: Duckworth, 1977, ²1996.
- Dodds, Eric Robertson. *Proclus. The Elements of Theology*. Oxford: Clarendon Press, 1933, ²1963.
- Dunn, Michael. "Iamblichus, Thrasyllus and the Reading Order of the Platonic Dialogues". *The Significance of Neoplatonism*. Norfolk, Vga.: International Society for Neoplatonic Studies, 1976. 59-80.
- Duvick, Brian. *Proclus: On Plato Cratylus*. London/Ithaca, NY: Duckworth/Cornell University Press.
- Festugière, André-Jean. *Commentaire sur le Timée*, 5 vols. Paris: Vrin, 1966-1968.
- Hadot, Pierre. "Ouranos, Kronos and Zeus in Plotinus' *Treatise Against the Gnostics*". *Neoplatonism and Early Christian Thought: Essays in Honour of A. H. Armstrong*. London: Variorum, 1981. 124-137.
- Henry, Paul y Schwyzer, Hans-Rudolf. *Plotini Opera*, 3 vols. Oxford: Clarendon Press, 1964-1982.
- Horn, Christoph. "Warum Zwei Epochen der Menschheitsgeschichte? Zum Mythos des Politikos". *Platon als Mythologie: Neue Interpretationen zu den Mythen in*

- Platons Dialogen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002. 137-159.
- Horn, Christoph. "Why Two Epochs of Human History? On the Myth of the *Statesman*". *Plato and Myth: Studies on the Use and Status of Platonic Myths*. Leiden: Brill, 2012. 393-417.
- Kroll, Wilhelm. *Procli Diadochi in Platonis rem publicam commentarii*, 2 vols. Leipzig: Teubner, 1899-1901.
- Kutash, Emilie. *Ten Gifts of the Demiurge: Proclus on Plato's Timaeus*. London/New York: Bristol Classical Press, 2011.
- Larsen, Bent Dalsgaard. *Jamblique de Chalcis. Exégète et philosophe*, 2 vols. Aarhus: Universitetsforlaget, 1972.
- Lernould, Alain. *Physique et Théologie: Lecture du Timée de Platon par Proclus*. Villeneuve d'Ascq (Nord): Presses Universitaires du Septentrion, 2001.
- Lewy, Hans. *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, troisième édition par Michel Tardieu, avec un supplément: "Les Oracles chaldaïques 1891-2011". Paris: Institut d'Études augustiniennes, 1978, ³2010.
- Martijn, Marije. *Proclus on Nature. Philosophy of Nature and its Methods in Proclus' Commentary on Plato's Timaeus*. Leiden/Boston: Brill, 2010.
- O'Meara, Dominic J. *Pythagoras Revived: Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*. Oxford: Clarendon Press, 1989.
- Paffenroth, Kim. "Agreement among the Evangelists (*De consensu evangelistarum*), translated, introduced and annotated". *The Works of Saint Augustine. A Translation for the 21st Century*. Part 1 - Books Volumes 15 and 16: *New Testament I and II* (I/15 and I/16). New York: New City Press, 2014.
- Pasquali, Giorgio. *Proclus Diadochus in Platonis Cratylum comentaria*. Leipzig: Teubner, 1908.
- Pépin, Jean. "Plotin et les mythes", *Revue philosophique de Louvain* 53 (1955): 5-27.
- Pépin, Jean. *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*. Paris: Montaigne, 1958.
- Pertusi, Augustinus. *Scholia vetera in Hesiodi Opera et dies*. Milano: Vita e Pensiero, 1955.

- Ramelli, Ilaria. "Proclus and *Apokatastasis*". *Proclus and his Legacy*. Berlin/Boston: W. de Gruyter, 2017. 95-122.
- Ramos Jurado, Enrique Ángel. *Lo platónico en el siglo V p.C.: Proclo. (Análisis de las fuentes del Comentario de Proclo al Timeo platónico en su libro V: Prólogo y Genealogía de los dioses)*. Sevilla: Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1981.
- Rowe, Christopher, ed. *Reading the Statesman: Proceedings of the III Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1995.
- Rowe, Christopher. "Plato, *Statesman*". *Plato, Complete Works*. Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997. 294-358.
- Rowe, Christopher. "Zwei oder drei Phasen? Der Mythos im Politikos". *Platon als Mythologie: Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002. 160-175.
- Ruelle, Charles-Émile. *Damascii successoris Dubitationes et solutiones de primis principiis, in Platonis Parmenidem*, 2 vols- Paris: Klincksieck, 1889.
- Runia, David T. y Share, Michael. *Proclus. Commentary on Plato's Timaeus*. Vol. II, Book 2: *Proclus on the Causes of the Cosmos and its Creation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Saffrey, Henri Dominique y Westerink, Leendert G., eds. *Proclus: Théologie platonicienne*, 6 vols. Paris: Les Belles Lettres, 1968-1997.
- Santa Cruz, María Isabel. "Platón. *Político*". *Platon. Diálogos V (Parménides, Teeteto, Sofista, Político)*. Madrid: Gredos, 1988. 483-617.
- Sheppard, Anne D. R. *Studies on the 5th and 6th Essays of Proclus' Commentary on the Republic*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980.
- Skemp, Joseph B. *Plato's Statesman*. A translation of the *Politicus* of Plato, with introductory essays and footnotes. London: Routledge & Kegan Paul, 1952.
- Steel, Carlos, et al. *Procli in Platonis Parmenidem commentaria*, 3 vols. Oxford: Clarendon Press.
- Taormina, Daniela Patrizia. "Procédures de l'évidence dans la *Théologie platonicienne*". *Proclus et la Théologie Platonicienne: actes du colloque international de Louvain (13-16 mai 1998) en l'honneur de H.D. Saffrey et L.G. Westerink*. Leuven/Paris: Leuven University Press/Les Belles Lettres, 2000. 29-46.

- Tarrant, Harold. *Proclus. Commentary on Plato's Timaeus*. Vol. I, Book 1: *Proclus on the Socratic State and Atlantis*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Trouillard, Jean. "L'activité onomastique selon Proclus". *De Jamblique à Proclus. Entretiens sur l'Antiquité Classique*. Vandoeuvres/Genève: Fondation Hardt, 1974. 239-255.
- Westerink, Leendert G., et al. *Damascius, Commentaire du Parménide de Platon*, 4 vols. Paris: Les Belles Lettres, 1997-2003.
- Zamora Calvo, José María. *Platón. Timeo*, con notas y apéndices de Luc Brisson. Madrid: Abada, 2010.
- Zeyl, Donald J. "Plato, *Timaeus*". *Plato, Complete Works*. Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997. 1224-1291.